

Antropología, máscaras funerarias y ausencia de prácticas de duelo

María Rossi Idárraga

Universidade Federal d Rio de Janeiro UFRJ, Brasil

paramaria@gmail.com

Lo que nos reunió, tanto en el congreso en julio de 2014, como ahora en esta publicación, fueron los “objetos como testigos del contacto cultural”, para hablar del presente y de la historia de las poblaciones indígenas del alto río Negro y el río Vaupés, entre Brasil y Colombia. Los objetos sobre los que nos concentramos hacen parte de la colección etnográfica reunida en dicha región, por Theodor Koch-Grünberg, y depositada en el *Ethnologisches Museum* (Museo Etnológico) de Berlín, a comienzos del siglo xx. Mi interés, como antropóloga que trabaja en el Vaupés colombiano desde 2006, es sobre las posibilidades de construir relaciones entre dichos objetos, en cuanto parte de colecciones etnográficas de un museo, poblaciones indígenas del Vaupés colombiano, y las formas que puede tomar el trabajo antropológico, construyendo, cuestionando y comunicando representaciones.

Las representaciones a las que me referiré, producto del trabajo antropológico, serán de dos clases, ambas producto de la reunión (o la colección) de objetos y de narrativas, y su posterior transformación en libros u objetos de exposición. Aunque reunir narrativas y escribir libros es diferente de coleccionar objetos y organizarlos en exhibiciones etnográficas, considero relevante reflexionar sobre los dos procesos a partir de una experiencia concreta, que quisiera usar como inspiración para pensar sobre formas en que se comunican los resultados del trabajo antropológico entre las poblaciones estudiadas, y la relevancia que estos productos pueden tener para ellos. La experiencia a la que me refiero se compone de un conjunto de sesiones de lectura, de textos editados y producidos por antropólogos, llevadas a cabo en comunidades indígenas, cercanas a aquellas en las que se realizaron las investigaciones que dieron origen a los textos. En estas sesiones de lectura esos productos del trabajo antropológico fueron cuestionados, reinterpretados y apropiados de manera crítica y emotiva por las personas participantes en las lecturas, sirviéndoles como medio para pensarse y reconocerse, apropiando historias, que eran pensadas y narradas como propias, con finalidades específicas para procesos comunitarios que mencionaré más adelante.



Comenzaré presentando la experiencia de lecturas colectivas entre comunidades indígenas cubeo de textos producidos y editados por antropólogos; luego presentaré algunas reflexiones sobre las representaciones, narrativas y visuales, como producto del trabajo de antropólogos y etnógrafos. Terminaré presentando algunas inquietudes y preguntas alrededor de las máscaras funerarias cubeo que se encuentran en el museo en Berlín, y sus posibles relaciones con las prácticas de luto y duelo actuales en el Vaupés; buscando alternativas para encarar el desafío que ofrecen esas máscaras, en tanto representaciones de prácticas ausentes (ya no se practican los rituales funerarios en que estas máscaras se usaban), que se ofrecen también como posibilidad para construir alternativas útiles para lidiar con problemas actuales, específicamente el aumento de los suicidios entre la población indígena del departamento, y para continuar viviendo, como me dijo alguien reflexionando sobre varios suicidios en una familia, “sin que la tristeza se lleve a los vivos detrás de los muertos”.

Experiencias de lecturas de textos antropológicos

Las experiencias que inspiran estas reflexiones, sucedieron en dos sesiones de lecturas en grupo de textos antropológicos que hablan sobre el pueblo cubeo.¹ Fueron lecturas en grupo, en voz alta, de historias, observaciones, interpretaciones y mitos cubeo, colectados, editados y ordenados por antropólogos o etnógrafos, traducidos al español y leídos en dos comunidades cubeas, diferentes de aquellas en las que fueron registrados, cien años después de la primera publicación de esos libros, y quince años después de la última publicación.

Estas reflexiones generan preguntas sobre la oralidad y la escritura y sus diferentes temporalidades para la producción, fijación y reproducción de conocimientos, sobre la importancia de los relatos míticos como marcadores de la identidad y de los cambios que se derivan del hecho de esos relatos estar escritos y no necesariamente ser más narrados. Y también preguntas sobre para quiénes se escribe o produce desde la antropología, y cuáles son los usos y sentidos posibles de las investigaciones, publicaciones o exhibiciones antropológicas y etnográficas.

El relato a continuación no pretende ser un retrato de la experiencia, sino una reconstrucción de la manera en la que fueron generados espacios de diálogo sobre los productos del trabajo de los antropólogos como materiales útiles para la reflexión sobre la identidad de un pueblo indígena, en este caso del pueblo cubeo, por parte de algunos de sus miembros; y sobre las formas de registro y de transmisión de los conocimientos considerados propios y su evaluación como elementos trascendentales en la construcción de identidades.

1 La población cubeo ha sido investigada y representada por varios etnógrafos, desde inicios del siglo xx. Vale la pena destacar los trabajos de Koch-Grünberg a comienzos del siglo xx (1995), la etnografía exhaustiva *Los Cubeo* de Goldman (1968) y estudios más recientes como los realizados por Soto (1972) y Correa (1992, 1997).

A pesar de haberse realizado en momentos y en lugares diferentes, las sesiones de lectura a las que me refiero pasan por varias conexiones que harían impreciso hablar de ellas como episodios aislados. Propongo pensar en ellas como posibilidades para la construcción de contextos de comunicación, que permiten compartir significados. Estoy refiriéndome a contextos de comunicación a partir de Fabian (1991b) y sus reflexiones sobre la interacción humana y el reconocimiento de la intersubjetividad como requisito epistemológico para el conocimiento etnográfico. En estas sesiones de lectura, el encuentro entre sus participantes, yo incluida, se dio en el lenguaje, entre español y cubeo, y en el entendimiento común, cotidiano y compartido.

El contexto de estas lecturas

Las lecturas sucedieron en visitas de trabajo en el marco de relaciones interpersonales y de cooperación con las comunidades,² durante las cuales yo trabajaba como asesora vinculada a una ONG, la Fundación Etnollano, en procesos de salud, producción y gobernabilidad entre comunidades indígenas, en la región de la Orinoquía y la Amazonía colombiana, especialmente en los departamentos de Vichada, Guainía y Vaupés, con varios grupos indígenas.

Los episodios que quisiera presentar sucedieron en dos comunidades auto reconocidas como cubeas. El territorio del pueblo cubeo está en el Vaupés colombiano, cuya sociedad se caracteriza por la diversidad de idiomas. Esta riqueza lingüística está presente en la vida cotidiana de los indígenas oriundos de la región, da identidad y nombre a cada grupo, organiza las relaciones entre comunidades y ordena líneas de parentesco. Dentro de este complejo social, los cubeo hacen parte de la familia lingüística tukano, con influencias arawak. En su lengua, el nombre del grupo es pamiwa, que quiere decir gente, personas. La mayoría del pueblo cubeo vive en la cuenca del Vaupés, en Colombia, y en el Guainía y el Vichada colombianos, con una población de aproximadamente cuatro mil personas. El departamento colombiano del Vaupés tiene cerca de 20 000 habitantes, con la mayor población indígena nacional (DANE 2005). Presenta 29 lenguas indígenas habladas y reconocidas por el estado colombiano, además del español, la mayoría perteneciente a tres familias lingüísticas: tukano, arawak y maku. Más del 70 % del territorio está bajo la figura legal de resguardo indígena (Salazar, Gutiérrez & Franco 2006: 57).

2 La palabra 'comunidades' en este texto se refiere a los asentamientos, como unidades mínimas político-administrativas de los territorios indígenas en la zona. Es la expresión usada localmente y la categoría legal.

Las primeras lecturas fueron en la comunidad de Cubay, en marzo y julio de 2008. Cubay está dentro del Gran Resguardo Vaupés,³ frente a la ciudad de Mitú, capital del departamento. Mi relación con ellos comenzó en el 2006 en un proceso de apoyo a la producción de artesanías y de fortalecimiento de los conocimientos tradicionales, y continuamos en diálogo hasta ahora. Las segundas sesiones de lectura se realizaron en la comunidad de San Luís de la Rompida, en el Resguardo Selva de Matavén,⁴ en junio de 2008. Esta comunidad es la única del pueblo cubeo dentro del resguardo, y está asentada allí desde alrededor de 1950, en el sector conocido como 'Laguna Negra – Laguna Cacao'. Mi relación con ellos comenzó en el marco del mismo proceso de apoyo a la producción de artesanías y de fortalecimiento de los conocimientos tradicionales, y la última vez que estuve allí fue a mediados del 2009. Desde entonces, he tenido noticias de ellos por familiares, que viven en el Vaupés, con quienes me he encontrado en Mitú. En las dos comunidades la lengua hablada normalmente es cubeo, algunas mujeres hablan también otras lenguas; y la mayoría de las personas habla también español, en el que en general los hombres tienen un mejor dominio que las mujeres, por tener mayores niveles de escolaridad.

Quisiera hacer énfasis en que las sesiones de lectura sucedieron en visitas diferentes en dos comunidades distantes, en Cubay, en el Vaupés, y en La Rompida, en el Vichada. Como mencioné, las dos comunidades son de cubeos, con relaciones de parentesco y afinidad entre sí. En las dos trabajaba en el mismo tipo de asesoría, e inicialmente pensé en las lecturas como posibilidades de intercambio de conocimientos entre ellos y yo. En ese intercambio lo que yo tenía para ofrecer eran los libros,⁵ alguna información sobre los autores, la lectura en voz alta para el grupo, y posteriormente la repetición de esas sesiones y su transmisión para otras comunidades.

3 Los 'resguardos' son los territorios indígenas legalmente reconocidos. Son, estrictamente, entidades territoriales indígenas de propiedad colectiva, inalienables y autónomas para la gestión de sus intereses (República de Colombia 1991: artículos 286, 287). El Gran Resguardo Vaupés fue constituido en 1982; tiene una extensión de 3 354 097 hectáreas; pertenece al municipio de Mitú, departamento del Vaupés, y reúne población de varios pueblos indígenas, principalmente: cubeo, tukano, bara, barasana, cabiyarí, carapana, curripaco, desano, macuna, piratapuyo, pisamira, siriano, taiwano, tatuyo, tuyuca, wanano, makú-yujup, yurutí, tariano (Salazar, Gutiérrez & Franco 2006: 56, 57). Según el censo nacional de 2005 tenía una población de 17 109 personas y se estima que para el año 2010 tendría 17 670 habitantes (DANE 2005).

4 El Gran Resguardo Selva de Matavén fue constituido en 2003; tiene una extensión de 1 849 613 hectáreas (<http://www.etnollano.org/?page_id=61>); pertenece al municipio de Cumaribo, departamento del Vichada, y reúne población de los pueblos indígenas sikuani, piaroa, curripaco, piapoco, puinave y cubeo, siendo el pueblo cubeo apenas el 0.7 % de su población (Lobo-Guerrero 2000: 36). Según el censo nacional de 2005 tenía una población de 12 457 personas, y se estima que para el año 2010 tendría 13 590 habitantes (DANE 2005).

5 *Los Cubeo* de Irving Goldman (1968), *Dos años entre los indios* de Theodor Koch-Grünberg (1995, para su primera publicación en Colombia, en español), y *Relatos míticos Cubeo* editado por François Correa (1992).

Lecturas en la comunidad de Cubay

Cubay es una comunidad establecida recientemente, alrededor del año 2000, fundada y registrada formalmente dentro del resguardo, por un grupo de hermanos y sus familias, como es recurrente entre las comunidades cubeas; y que ha recibido desde su fundación a otros parientes. Esta dentro del resguardo Vaupés, en un territorio cercano a la comunidad donde nacieron los fundadores, cerca de lugares de residencia de algunos parientes próximos, y dentro de lo que es considerado ancestralmente como territorio propio de los cubeo.

Las primeras sesiones en Cubay se realizaron con un grupo de diez adultos, comenzando con la revisión de fragmentos e imágenes que yo había seleccionado de los textos de Koch-Grünberg y de Irving Goldman, relacionados especialmente con ‘cultura material’, ya que pensaba en apoyar los procesos de producción de artesanías. Las descripciones de las máscaras funerarias (que se encuentran actualmente en el Museo Etnológico de Berlín), y los listados de los dibujos con que se decoraban generaron sorpresa y disgusto, y las imágenes fueron motivo de profunda desconfianza. Reclamaron, ¿cómo fue que llegué a ver eso? ¿Dónde estaba disponible esa información? ¿Con autorización de quién había llegado a mis manos? En la selección que hice de los textos estaban reunidas descripciones, listados de nombres y de lugares míticos significativos, petroglifos, dibujos⁶ e imágenes de la vida cotidiana, de las ceremonias mortuorias, y nombres de celebraciones y adornos considerados por las personas de esa comunidad como privados, que solo se usan en espacios cubeo, y no que debían ser divulgados.

Ante estas lecturas presencié varias reacciones, algunas de reflexión y de reconstrucción de recuerdos, otras de oposición y rechazo a los materiales publicados, algunos intentos de localizar esas investigaciones entre familias y comunidades específicas, y otras de aversión, ofensa e inclusive desilusión ante la revelación de conocimientos considerados sagrados y que deberían haber permanecido como privados. Lo que lamente en la preparación de ese viaje, que fue no tener más imágenes y de mejor calidad, favoreció la reconstrucción del diálogo en ese momento. Ofrecí para ellos todo el material que tenía y presencié su conversación en cubeo, que retomaba los materiales usados, especialmente las imágenes, e iba y venía varias veces, con la llegada de otras personas de la comunidad. Un poco después del choque inicial, el diálogo volvió a incluirme, es decir, volvió al español, para preguntarme sobre el origen y la disponibilidad de esos materiales. Expliqué que algunos fueron registrados durante viajes entre 1903 y 1905 y otros en la década de 1960, y que después se volvieron ‘públicos’ en esos libros. Que los libros fueron publicados, el primero en alemán y el segundo en inglés, que luego fueron traducidos para el español, y que estaban disponibles para quien los quisiera consultar en bibliotecas en Bogotá y en varias ciudades del mundo, sin ninguna restricción.

6 Algunos diseños, extraídos de las imágenes disponibles en los libros, fueron redibujados y ampliados, para ‘mejorar la calidad’ de las gráficas. Al hacer énfasis en lo que consideraba grafismos interesantes para la reflexión, no percibí el carácter ofensivo que podría tener esa descontextualización de las figuras.

Quedó claro que yo no estaba intentando obtener información privada, sino reflexionar sobre materiales ya publicados, y que hasta ese momento, yo desconocía los límites de qué era secreto o privado en esa información. Entonces se decidió que revisaríamos los materiales con algunas familias, durante varios días, según lo que cada uno conocía o recordaba, y según sus intereses sobre los textos. Sobre algunos de los asuntos que conversamos me pidieron que no hablara ni escribiera, específicamente sobre los relacionados con las máscaras funerarias, así que no los mencionaré; y a partir de otras, fueron recogidos materiales que sirvieron como insumos para el trabajo de producción de cerámica, y que ahora son usados por el grupo de artesanos. Finalmente, les hablé de otro libro para leer en otro viaje, una compilación de relatos míticos cubeo.

El libro *Relatos Míticos Cubeo* es una compilación que reúne relatos narrados por José Mendoza, Roberto Jaramillo, Ramón López, Luís Vargas y Daniel Giraldo, indígenas cubeo del río Cuduyarí, en el Vaupés colombiano. Los relatos fueron registrados y reunidos por François Correa y publicados en 1992 con la intención de ser distribuidos principalmente entre las comunidades cubeas del Cuduyarí. El libro está publicado en español y se divide en dos partes, la primera titulada “Mitología Cubeo” con 13 relatos, y la segunda llamada “Lectura de los mitos. Tiempo y espacio en la cosmología de los Cubeo”, que es producto de una investigación y una lectura de los mitos por parte del antropólogo François Correa.

En julio de 2008 leímos algunos de esos relatos en Cubay y otros de diversas fuentes llevados por personas de la comunidad,⁷ y el proceso fue muy diferente de las anteriores lecturas de libros. Hubo mayor participación de las mujeres, que en las conversaciones anteriores hablaban solamente en cubeo, y que ahora hablaban también en español, lo que implica que me incluían como interlocutora en sus frases y se preocupaban de que yo entendiera lo que decían. Se generó un proceso de reflexión y recuerdo de historias, lugares, parientes, clanes, amigos y divisiones. Se habló sobre la escritura de las palabras, no siempre la misma usada en la comunidad; sobre varios puntos geográficos relevantes en el origen del pueblo cubeo dentro de ese territorio, y sobre las personas del pueblo cubeo que participaron en esas investigaciones, y sus descendientes, tanto para explicar las versiones de algunas historias que podrían ser diferentes si el narrador hacía parte de otro clan, como para reflexionar sobre el conocimiento que ellos tenían sobre esos libros, y sobre los resultados de participar en investigaciones antropológicas.

7 Actualmente no cuento con las referencias de estos documentos. Eran también compilaciones de mitos del Vaupés en general, entre las cuales leímos relatos cubeos, sirianos y tucanos, pero, por no tener información más precisa de dichos libros, no incluyo en este texto las reflexiones específicamente referidas a ellos.

Lecturas en la comunidad San Luís de La Rompida

San Luís de La Rompida comenzó con el asentamiento de una familia, de padre cubeo, que se desplazó del Vaupés y después de varios tránsitos acabó estableciéndose en el caño La Rompida, que conecta Laguna Negra con el río Guaviare, en el Vichada colombiano. Comenzó sin reivindicaciones étnicas o territoriales de ser una comunidad, en un territorio que solamente en 1986 fue titulado como ‘Resguardo Laguna Negra – Laguna Cacao’, lo que hizo que este asentamiento fuera calificado como comunidad, junto con otras tres que conformaron el resguardo por casi 17 años. Posteriormente otras familias de parientes del Vaupés se fueron desplazando y acabaron asentándose allí. En el año 2003 el resguardo ‘Laguna Negra – Laguna Cacao’, junto con otros 15 resguardos, es unificado y ampliado para pasar a ser parte del “Gran Resguardo Selva de Matavén”, con una asamblea indígena como autoridad (INCORA 2003), en la cual la identidad y la pertenencia étnica son fundamentales, y donde los cubeos son minoritarios, y el hecho de encontrarse lejos de su territorio de origen cobra relevancia.

En el momento de las lecturas en La Rompida yo tenía menos confianza en la comunicación, ya que nuestra relación era más reciente. Así que evite los materiales que generaron tanta incomodidad en Cubay, y llevé solamente el libro de relatos míticos y ofrecí la posibilidad de hacer lecturas colectivas en las noches, porque era un viaje más corto y no sería posible incluir eso en nuestros planes diarios, ni de ellos ni míos. Lo que podría haber sido una dificultar (leer en las noches, sin electricidad, con luz roja y después de jornadas de trabajo cansadas) ofreció espacios de mayor proximidad. No fueron momentos de trabajo ni reuniones institucionales. Cada noche asistía quien quisiera⁸ y hubo presencia inesperada de personas que no participaban en el proceso de producción y comercialización de artesanías, por el cual comenzó mi presencia allí.

En la primera noche de lecturas, en la casa de una familia, comencé a leer el libro *Relatos míticos Cubeo*, en el relato número seis, “Sol y luna”, por solicitud de algunos de los participantes, y continué, circularmente, hasta haber leído, por cuatro noches, en esa casa, en la caseta comunal de la comunidad (donde yo dormía), y en la casa de otra familia, un poco más de dos veces el conjunto de los 13 relatos. En esta comunidad, fuera del Vaupés y siendo minoría entre otros pueblos indígenas, las referencias geográficas de los relatos ofrecían la posibilidad para los adultos de enseñar o recordar a los jóvenes los lugares de su territorio en cuanto cubeos, y de contar de nuevo las historias. A medida que avanzábamos en las lecturas, ellos participaban más, recordaban otras cosas, hacían correcciones sobre mi pronunciación de los nombres en cubeo y sobre las historias mismas, diciendo, “eso no es tan así, repita y oímos de nuevo [...] o tal vez sea así para otros grupos, pero no para nuestro clan [...]” y más adelante “eso ahí si es

8 Aunque en las lecturas en Cubay la participación también era voluntaria, había un compromiso del grupo de artesanos en asistir a las reuniones, en el marco de las cuáles se realizó la primera sesión de lectura.

propio cubeo”, y luego haciendo bromas sobre los relatos, sobre el registro de la lengua en ese texto y sobre lo que ellos consideraban sus imprecisiones. También compararon el texto con el libro escrito en cubeo que había en la comunidad, una biblia traducida por Sofía Müller, en la que según ellos decían, la traducción de varias palabras no era exacta y se prestaba para juegos de palabras divertidos. La última sesión de lectura fue la más emotiva, con más participantes y bromas, con chicha, en donde se hizo más presente la nostalgia de algunos al recordar los momentos en que habían oído antes esas historias, y en la que hubo más comentarios sobre la escritura en cubeo, sobre las confusiones con la pronunciación de las palabras y más bromas y risas a propósito de la lengua y de las historias que habíamos compartido. Fue la primera vez en que me recomendaron, entre risas, que para aprender cubeo debía morderle la lengua a algún cubeo.

El interés mostrado en esos relatos por las personas que participaron en las lecturas, el conocimiento preciso de los adultos sobre la geografía del Vaupés, donde ya no viven, y mi participación en esas conversaciones, trayendo palabras escritas para la oralidad, con su repetición, su tiempo más dilatado, sus interacciones profundas e irreverentes; ofreció la feliz oportunidad de reflexionar sobre la densidad y la riqueza de ese paso de la oralidad para la escritura, y de nuevo para la oralidad en la discusión. No fue retornar a las mismas palabras, ni volver a una oralidad previa, fue ofrecer unas historias para su circulación, sacar algo del registro de lo visual para llevarlo a la conversación, y fundamentalmente, llevarlo a resonar entre los participantes.

La primera modificación que la fijación escrita de los relatos mostraba era la imposición de un orden, que yo interpreté como secuencial (no en vano estaban numerados), pero que para ellos no tenía sentido. Comenzamos con la lectura en el número seis, y continuamos leyendo circularmente, sin establecer un momento de finalización al final del ‘último’ relato, ni al haberlos leído todos una vez. Leímos todos los relatos varias veces, y la repetición no sobraba ni incomodaba, por el contrario, faltaba en el texto escrito, inclusive ‘dentro’ de cada relato. Varias veces volví a leer palabras recientes, volví al ‘comienzo’ de la historia, y leí historias que después fueron narradas en voz alta de nuevo por otras personas, y como dije antes, las páginas de la primera parte del libro fueron leídas alrededor de dos veces y media.

Los relatos fueron compartidos, comentados, corregidos y transmitidos, y eso no era susceptible de ser cerrado, o más bien, pensar en iniciar, terminar o dar por dicho algún relato no era pertinente ni relevante. Y yo no era, como lectora, la única en hablar o repetir. Varios de los participantes conocían los relatos, y después de leer algunas partes, alguien hablaba de ellas, las relataba en la forma en que las conocía, explicaba las diferencias entre la versión de un clan y la de otros, las relaciones entre los personajes que aparecían, los lugares que eran nombrados, y los objetos, las prácticas, las técnicas, animales y situaciones que adquirirían existencia en cada relato.

Podría decirse que se generó un contexto de comunicación no solamente a través del lenguaje, como señala Fabian (1991b: 17), sino también a propósito del lenguaje. En este contexto se articulaban el español, mi lectura en voz alta, mi reducido conocimiento del cubeo (y el hecho de ser un conocimiento más visual que fonético en ese momento), su conocimiento de las dos lenguas, la repetición de las historias, las preguntas de las personas más jóvenes del grupo sobre las historias, y mis preguntas sobre los usos de los tiempos. Este contexto de comunicación abrió la posibilidad para hablar sobre la lengua y sobre elementos de la identidad cubea, profundizar el diálogo y ampliarlo para otros temas, como la importancia que tiene para ellos conocer esa información y transmitirla para sus hijos, en el contexto de no vivir más dentro de su territorio, y de ser minoritarios en el espacio de decisión y representación del resguardo (ACATISEMA). Permitió también hacer énfasis sobre el valor que tenía para ellos hacer aclaraciones sobre el texto y sobre la lengua escrita, ante la certeza de que la comunicación con familiares en el Vaupés continuaba vigente y se valía de visitantes como yo que circulaban entre algunas comunidades en el Vaupés y otras en el Vichada.

Esta resonancia de los relatos entre las personas muestra como no era más un intercambio, era un diálogo, con más participantes de los estrictamente presentes cada día, que exigía que yo me involucrara en la relación con otras personas y otros territorios, más allá de los lugares en los que estábamos. Para hacer parte de las conversaciones era necesario permitir que los relatos resonaran en mí, viajando entre varias comunidades y hablando sobre ellos en cada una, sobre cuando había oído hablar de una fruta, un lugar o un personaje que aparecía en la historia, pero también sobre cómo había sido la experiencia de leer los relatos en otra comunidad, qué temas eran más importantes para cada familia, quién conocía sobre los sitios sagrados y quién no y cómo eso podía ser diferente viviendo dentro del territorio propio. Esto fue apareciendo al conversar en diferentes momentos y permitió reflexionar progresiva y colectivamente sobre algunos elementos de las historias, abriendo el diálogo para que las personas entraran y salieran de él. No solo estuve presente en las conversaciones, participé en ellas, involucrándome en sus tiempos y lugares.

El trabajo de antropólogos y etnógrafos al construir representaciones, que pueden generar o disminuir distancias

No fue coincidencia que las revisiones iniciales de las etnografías fueran más tensas que las lecturas de los relatos míticos. Al revisar cómo sucedieron esas conversaciones fue evidente que el carácter casi ofensivo de ese primer momento en Cubay se dio no solamente por una falta de cuidado y conocimiento de mi parte, ni por la información revelada en esos textos, sino también por sus múltiples descontextualizaciones. Además de la edición hecha por los autores, que dieron títulos, atributos y categorías a las diferentes situaciones registradas; y de las varias traducciones por las que pasaron esos materiales,

yo seleccioné entre los textos imágenes, relatos y artefactos, extrayéndolos de los contextos de los libros, que además eran necesariamente diferentes del actual contexto de las comunidades, y no hice explícitos esos tránsitos.

Es cierto que esto siempre sucede con el registro escrito, sin embargo en este caso hay una diferencia que vale la pena resaltar. Estos trabajos etnográficos eran pensados, por ellos y por mí (pero no solo por nosotros) como hablando sobre ellos en cuanto cubeos, en un tiempo impreciso, que yo llamaría también distante; de su identidad, de lo que significaba 'ser cubeo', y reunían información e imágenes valiosas para ellos, sin hacer evidente el respeto ni el cuidado que para ellos merecían. Haciendo el movimiento contrario en *La Rompida*, antes de comenzar la lectura presente todo lo que sabía sobre el libro, y mi participación en las narraciones, la lectura, la conversación circular sobre ellas, y la repetición, permitieron construir un contexto de comunicación, conectar las narraciones entre ellas y con el territorio y las poblaciones de las que hablaban, generando la posibilidad de crear un diálogo respetuoso entre nosotros, que trataba sobre las narraciones, sobre diferentes traducciones y escrituras de la lengua cubea y sobre la experiencia de una comunidad cubeo fuera de su territorio, y en una posición geográfica y políticamente distante del centro de administración económica y política del cual depende el resguardo (Cumaribo).

En este contexto la reflexión sobre la identidad en diferentes comunidades del pueblo cubeo no se puede separar de las características de esa oralidad: la circulación de varias personas en los diálogos, la repetición, la duración imprecisa en el tiempo, y la circulación de la palabra durante la construcción de ideas. Extraer conclusiones sin presentar como fueron construidas a través de la resonancia de las palabras entre los participantes, sería una deformación. No pretendo ofrecer un relato idéntico de estas conversaciones, ya que la escritura pasa irremediabilmente por la traducción y la transformación, pero sí pretendo reconocer el carácter colectivo de las conversaciones, y así respetar la autoría colectiva de esas ideas, sin substituir las personas por generalidades y sin transformarlas en evidencias de sus propias palabras.

La descontextualización a la que me refiero no sucede solamente por la edición de los textos; hace parte de la construcción de distancia entre investigadores e investigados, de la idea de pensar que se trata de dos (o más) mundos diferentes, y de la búsqueda de distancia como condición de objetividad para las investigaciones. De acuerdo con Fabian (1991a: 196-200), cuando la investigación de campo fue institucionalizada como requisito epistemológico de la antropología, se establecieron la diferencia lógica y la distancia física como elementos constitutivos de las poblaciones estudiadas, y la distancia espacio temporal no fue objeto de explicación sino presupuesto necesario para la construcción de 'otro'. En consecuencia, fue preciso separar el 'objeto' del 'sujeto' negando la coetaneidad entre los dos, y haciendo del tiempo una variable independiente. Pero la práctica

del trabajo de campo se da dentro del tiempo compartido y dentro de la comunicación (Fabian 2006: 509-510), de manera que la subjetividad y la intersubjetividad son requisitos epistemológicos para que la comunicación se dé, y que implican temporalidad. Así, la representación del otro situado como en un tiempo radicalmente diferente del tiempo del investigador, sea desde un sesgo evolucionista o desde un relativismo culturalista, solo puede ser realizada a partir de artificios de la escritura, o de las formas de la representación.

También de acuerdo con Fabian, una de las consecuencias de estos artificios es el protagonismo de la mirada y de lo visual, lo que él llama 'visualismo' y otros autores han llamado occidentalización de los sentidos (Tchen 2013: 15), entendido como representación icónica y retórica, en la cual el sonido, el olor, el sabor y el tacto son considerados inferiores como pruebas de verdad o conocimiento y quedan relegados. Tal protagonismo de lo visual trae consigo una falsa conexión entre representación y conocimiento de los universales al declarar la observación como actividad principal, evita presentar las confrontaciones constitutivas de la investigación de campo y deja de lado el tiempo como constitutivo del encuentro y como categoría de análisis. Para oponerse a este visualismo, Fabian sugiere experimentar la investigación como práctica comunicativa y temporal y considerar las consecuencias de esto en las siguientes etapas de producción de conocimiento antropológico: en la interpretación y en la experimentación con la escritura (Fabian 1991a: 201, 202).

Con esto en mente considero relevante resaltar el carácter construido de las representaciones, que se ve sometido a exigencias de forma, coherencia, presentación, autoría y autoridad, propias de la disciplina o el medio de representación, y distantes de la población investigada y de la relación en que esos materiales fueron coleccionados. En esa representación se construye un 'otro', que puede convertirse en desconocido incluso ante las personas de las cuales habla, a las que supuestamente presenta o explica. En este movimiento, la representación en lugar de retratar expropia, y confunde.

Sin embargo, las representaciones no son consideradas fieles retratos de la realidad, sino construcciones, o incluso ficciones que resultan de procesos complejos. Para ilustrar este carácter construido es útil pensar la forma en la que se construye una imagen de tipo naturalista, los atributos de este tipo de imagen y las consecuencias de su circulación. Bustamante analiza como algunas representaciones gráficas de este tipo son formadas a partir de procesos de observación, selección, reflexión y estudio (Bustamante 2009: 23). Según él estas representaciones están basadas en un ideal que debe superar en veracidad (y belleza) lo que puede ser encontrado en la experiencia simple. Lo que se conserva de las observaciones, lo que se colecciona de las experiencias, son los rasgos considerados más significativos, más bellos, más verdaderos, y más relevantes. Luego, lo que no cabe en estas categorías es omitido, y la representación elaborada se transforma en el arquetipo de

aquello que es representado. Aparece como más verdadera, relevante, bella y significativa de lo que podría parecer cualquier caso particular o común (Bustamante 2009: 23).

Es importante señalar que además de la selección, en estas representaciones se añaden nuevos elementos, eliminando incongruencias y errores accidentales, y reuniendo en una única propuesta toda la diversidad temporal y geográfica del objeto que se pretende definir o representar. El ejercicio de edición pretende perfeccionar lo percibido, y al hacerlo, lo altera al darle las condiciones del género dentro del cual lo pretende representar (Bustamante 2009: 25, 57).

Estas representaciones, más completas que cualquier experiencia no editada, adquieren independencia del objeto representado, y, gracias a la circulación y validación de estas representaciones, la imagen construida pasa a ser más verdadera que el indicio a partir del cual fue elaborada, y el indicio, la realidad, pasa a ser interpretada a la luz de esta imagen (Bustamante 2009: 24). En consecuencia, las poblaciones que han sido investigadas, cuyas 'culturas' han sido coleccionadas, y que han sido constituidas narrativamente como sujetos de investigación, son leídas a la luz de las representaciones que hablan sobre ellas. Es decir, desde un tiempo congelado en el cual el contexto que hizo posible el conocimiento mutuo y la construcción de esas relaciones, la etnografía, es borrado.

De acuerdo con Fabian (1983: XI) existe una contradicción fundamental en la antropología: el conocimiento es construido a partir de la investigación presencial, de la presencia del otro, pero es presentado a partir de su distancia espacial y temporal, haciendo de la presencia empírica una ausencia teórica evidente en las etnografías.

Las etnografías han sido criticadas, entre otras, a través de un análisis concentrado en los textos etnográficos. Dentro de esta corriente, quisiera resaltar algunas de las reflexiones de Marcus & Cushman (1991) sobre lo que ellos llaman 'realismo etnográfico'. Según los autores, dicho realismo ofrecía cada etnografía como expresando una realidad total o completa de los 'otros' estudiados; presentando etnografías divididas en partes o siguiendo ejes de análisis, y constantemente evocando una totalidad social y cultural, prestando atención minuciosa a los detalles, y ofreciendo pruebas de la presencia del etnógrafo en los hechos que relataba.

Este 'realismo' es comparado con un género literario, compuesto por características de estilo que generan un tipo de representación y de conocimiento y, por lo tanto, construyen como objetos de estudio a las poblaciones de las cuales hablan. Esta reflexión va más allá de la forma de los textos, se refiere a la representación como espacio de producción de conocimientos, y por lo tanto, es epistemológica. De ahí resulta necesario preguntarse cómo la investigación de campo, que es una experiencia específica, no sometida a normas, y un encuentro transcultural predeterminado y atravesado por relaciones de poder, podría jamás ofrecer una versión adecuada de un mundo social concreto (Clifford 1991: 144).

Como reacción a este género realista, las etnografías experimentales ofrecen textos reflexivos sobre los contactos en las investigaciones etnográficas. Plantean la etnografía como el informe que resulta de haber hecho investigación de campo, es decir, como un documento que habla de la experiencia de contacto con aquellos 'otros', y no de ellos, y que no pretende representarlos ni total ni parcialmente (Marcus & Cushman 1991: 173).

La evidencia del carácter contingente de la etnografía la deja sin su autoridad, tanto en la definición del objeto de estudio, como en su representación (Clifford 1991: 144). En ese punto, algunos autores han considerado la subjetividad, no más como una debilidad sino como una posibilidad de construcción de conocimiento localizado. Clifford propone concebir la etnografía como una negociación constructiva que involucra por lo menos dos y frecuentemente más sujetos conscientes y políticamente significantes (Clifford 1991: 159).

Aunque la etnografía sea una negociación, la escritura etnográfica es normalmente un proceso individual, en el cual el etnógrafo hace la selección y organización de los datos, construyendo una imagen de la realidad, y a partir de ella, una interpretación de sus significados. En consecuencia, este análisis es casi inseparable del modo por el cual el 'objeto' de análisis es presentado como un dato (Marcus & Cushman 1991: 189).

No siempre es opcional reconocer la subjetividad del etnógrafo. En la investigación sobre hechicería de Favret-Saada, ella hace énfasis en como el sujeto de enunciación etnográfica no puede ocultarse en lo que enuncia sobre su objeto de estudio. Su descripción está hecha de conversaciones, de palabras que son dichas en diálogos, en los cuales la participación de ella como investigadora es innegable (Favret-Saada 1977: 54, 55).

Como Favret-Saada expone, la objetivación del 'otro' en la escritura etnográfica es posible solamente por una separación radical, en la cual él es definido como culturalmente diferente, con una experiencia que jamás podrá ser la misma del etnógrafo (Favret-Saada 1977: 55). Con el énfasis en la alteridad, ese otro va convirtiéndose en algo impreciso, difícil de ser localizado, ya que en el acto de crear y/o aumentar la distancia entre el investigador y el investigado, se borra parte de la realidad del investigado (aquella que lo aproxima del investigador y que con frecuencia posibilita la investigación), dejándolo como un sujeto indefinido (Favret-Saada 1977: 56). Por el contrario, en su investigación sobre hechicería, Favret-Saada optó por ser afectada por la realidad investigada y presentar el resultado de esa afectación, no como una pretensión de mostrar la realidad de los otros, sino como una experiencia en la cual la palabra de los otros tenía valor, y en la cual la participación fue un instrumento de conocimiento (Favret-Saada 2005: 155, 157) que permitió hacer de la experiencia de campo un objeto registrable, y como tal, un objeto de investigación.

El análisis de Marcus y Cushman es interesante, especialmente para enfatizar que las etnografías son representaciones que construyen y comunican identidades y alteridades. Sin embargo, su propuesta cae en dos equívocos. El primero está en que mediante el

énfasis en el texto y la escritura, dejan de lado la práctica etnográfica y las fuerzas sociales, políticas, personales, de género y las contingencias, siempre presentes en las relaciones de investigación. El segundo es que, al concentrarse en la influencia de quien escribe las etnografías, hacen aún menos visible a la población estudiada, hasta casi hacer de ella una disculpa para la reflexión, negando o silenciando, una vez más, a estas poblaciones. Sin embargo, esta reflexión da luces sobre el papel de la antropología en la construcción de Otros, tanto por ejercicios de silenciamiento como de objetivación, cuando presenta el análisis de una experiencia compartida, como la representación de grupos o identidades. También llama la atención para algunas de las consecuencias del carácter no recíproco de la reflexión académica: el estatismo y la simplificación de las representaciones, que alimentan lo que Spivak llamó la alteridad constitutiva de “occidente como sujeto” en su versión auto contenida del mundo (Spivak 2003: 317).

Tras esta reflexión, el interés de este artículo no es sobre cómo escribir etnografías, o como coleccionar objetos, sino sobre qué alternativas ofrecen etnografías ya escritas y objetos ya coleccionados, almacenados y exhibidos; para revisar los conocimientos sobre las poblaciones estudiadas, para replantear las relaciones que los antropólogos y los museos establecen con ellas, y para pensar cómo esos productos del trabajo etnográfico pueden ser relevantes en los contextos actuales de las poblaciones que, de formas complejas, cuidadosas, imprecisas y variadas, representan. Reconociendo que esas representaciones de etnografías y museos, tienen influencias en las relaciones de esas poblaciones con otros grupos sociales, e incluso en la forma en que ellos se piensan a sí mismos y piensan su historia, propongo buscar alternativas que permitan hacer de ellas elementos útiles para que esas poblaciones enfrenten retos y dificultades actuales.

Las máscaras funerarias y la ausencia de prácticas de duelo

Dado que uno de los grupos de objetos que más llaman la atención de la colección Koch-Grünberg, es el de las máscaras funerarias cubeo, y cómo ese tema fue el más sensible en la primera sesión de lectura en Cubay, me parece pertinente traer a la reflexión dos elementos de la situación actual entre los pueblos indígenas del Vaupés, que, a mi entender, están relacionados con las máscaras. Primero, la ceremonia funeraria cubea en la que se usaban esas máscaras, en general, ya no se realiza, y existen varias iniciativas locales de recuperar, registrar y transmitir los conocimientos asociados a la ceremonia, la elaboración y decoración de las máscaras y a los bailes de esas ocasiones.⁹

Aunque considero que es necesario profundizar en el tema, por ahora considero viable mencionar que esta ceremonia mortuoria no ha sido reemplazada por otras prácticas de luto similares, es decir que ofrezcan opciones para continuar viviendo con la pérdida,

9 Entre ellas el trabajo elaborado por Rodríguez (2012), de la comunidad de Piracemo, en el Cuduyari sobre el *Rito del lloro*.

y llevar el duelo dentro del marco de sentido en el que viven, como miembros del pueblo cubeo. Rosaldo (1989) señala, a propósito de las prohibiciones para cazar cabezas entre los Ilongotes, cómo la ausencia de estas prácticas para lidiar con el duelo hacía demasiado pesada la pérdida, la muerte, la rabia y el duelo, implicando una crisis de sentido, que dificultaba continuar viviendo según su forma de vida tradicional.

Un segundo aspecto relacionado sería el aumento de los suicidios entre la población indígena, situación entendida como un problema y en algunas zonas como una crisis. Desde el 2010 los suicidios son considerados por la Secretaría Departamental de Salud como un problema agudo de salud pública (comunicación personal, archivo de la Secretaría Departamental de Salud, división de salud mental), y para el 2013, tanto la Secretaría, como la ONG SINERGIAS reportaban un aumento en la frecuencia de suicidios e intentos de suicidio, y llamaban la atención para la elevada tasa del departamento con relación a la tasa nacional, en una relación de 8:1¹⁰ para el año 2010 (Archivo SINERGIAS). Estas entidades trabajan la prevención, e investigan sobre las causas del fenómeno para elaborar un diagnóstico cuidadoso sobre el tema, y un modelo de prevención e intervención de la conducta suicida pero, dadas sus áreas de acción, cuentan con poco trabajo sobre las formas de luto con las cuales se sobrellevan estas y otras muertes.

Quisiera aclarar que estas reflexiones sobre las prácticas de luto y duelo alrededor de los suicidios, son recientes, están en proceso, y surgen a partir de dos periodos de investigación entre agosto y diciembre de 2013 y en enero de 2014. Dado que es un tema doloroso para las personas cercanas a los difuntos, no me refiero a nombres e informaciones detalladas de las personas con las que hablé sobre experiencias cercanas de suicidio, tratando de ofrecer información suficiente para la reflexión sobre el tema, sin ser indiscreta ante los procesos de duelo.

Las máscaras que se usaban en las ceremonias mortuorias eran quemadas posteriormente (Rodríguez 2012: 10), en ese aspecto eran efímeras, mientras que las máscaras conservadas en la colección Koch-Grünberg están presentes, y evocan una ceremonia y un momento histórico distante, considerado por miembros del pueblo cubeo como significativo. Las máscaras funerarias, al igual que los relatos y las descripciones registradas en textos etnográficos, hacen parte de contextos de relaciones, usos y prácticas. Tienen sentidos específicos en contextos marcados entre otras cosas por la temporalidad, y sus cambios de lugar, contexto y momento son más que desplazamientos; considero que son traducciones, y que vale la pena tratar de hacer explícito qué es lo que se toma de cada objeto al trasladarlo, qué es lo que se traduce, para pensar en qué significan en cada traducción, a quién le hablan y qué pueden expresar, significar o hacer en cada contexto. Con esto no me refiero a mantener la multiplicidad de cada objeto en todo momento,

10 La tasa se calcula por cada 100 000 habitantes. Al comparar la tasa del departamento del Vaupés con la tasa nacional, habría, para cada 100 000 habitantes un suicidio a nivel nacional y ocho en el Vaupés.

sino a reconocer cómo algunas partes de ella se quedan en el camino, y a preguntarnos qué conservamos de los objetos, y qué buscamos en ellos, con la intención de pensar qué pueden evocar los objetos, qué conservan de los contextos de los que vinieron y desde qué contexto hablan ahora. En otras palabras, ¿Cómo podemos relacionarnos con ellos ahora? ¿Qué de ellos podemos traducir a prácticas cotidianas?

La presencia de las máscaras en el Museo Etnológico en Berlín evoca la ausencia de las prácticas de luto, pero también, y quisiera hacer énfasis en este punto, la posibilidad de construir diálogos sobre esas ceremonias y de reflexionar colectivamente sobre cómo se vive el duelo actualmente, tanto el duelo habitual como el duelo causado por los suicidios, y sobre cómo se podría sobrevivir a esos muertos, sin que, como oí en algunas ocasiones, cada muerto llame a alguien más, y poco a poco, a las familias se las lleve la tristeza. Sugiero entonces que las máscaras podrían ser utilizadas para reflexionar sobre la crisis de sentido que se asocia a los suicidios y sobre las posibilidades de apropiación de prácticas que permitan lidiar con esas pérdidas y reconstruir espacios de esperanza, dentro de la historia y la identidad de cada pueblo.

No estoy sugiriendo que la falta de prácticas de luto explique el suicidio ni que reincorporar las máscaras permita llorar como antes a los muertos. Solo señalo que los suicidios coinciden con la falta de luto y que la falta de luto hace más difícil sobrellevar esos muertos, y tal vez sobrevivirlos. Y sugiero también que las máscaras mortuorias conservan elementos que pueden hablar a esos dolientes, tal vez en sus traducciones conservaron esa fuerza. En ese caso, reflexionar sobre ellas podría servir para pensar en posibles formas de luto actual.

Las máscaras de las que hablo hacen parte de una colección etnográfica, como los relatos míticos cubeo leídos en Cubay y en La Rompida hacían parte de libros publicados. Su presencia y materialidad tienen un contexto que ya es diferente de la vida cotidiana en las comunidades; por lo tanto, sus posibilidades de integrarse en esos espacios requerirían de una o múltiples contextualizaciones. Retomando la comparación entre textos y objetos, no estoy proponiendo que las máscaras viajen físicamente al Vaupés, pero si sus historias, y considero que las experiencias de lecturas con las que comencé este artículo son inspiradoras, y espero que permitan plantear interrogantes útiles para pensar las relaciones entre esas máscaras y los contextos actuales.

Apropiaciones e interpretaciones de los productos del trabajo etnográfico.

O cómo esas máscaras podrían ser leídas colectivamente

El contexto de las sesiones de lectura comienza con el tejido de relaciones mutuas, realizado a partir de lo compartido, incluso si es impreciso. A partir de ahí se genera un espacio que permite la comunicación, permite la circulación de las palabras y de los significados, permite la resonancia necesaria para la comunicación oral, y para la decisión

dentro de la oralidad. Para dar valor a la palabra fue necesario dar un lugar a los sujetos que hablan, fue necesario también crear puentes entre los sujetos para acercarlos. La comunicación tuvo que tomar la forma fluida de la oralidad y aprehender los mensajes que eran transmitidos por el tiempo y el espacio, en varios días, y de una comunidad a otra. La comunicación tuvo que incorporar ese aire y ese tiempo que permitieron la resonancia de las palabras, y así su circulación significante entre los sujetos.

Para atravesar la distancia temporal que fue construida en la traducción, edición y publicación de los textos, la lectura en voz alta y los diálogos en grupo sobre los relatos míticos y sobre cómo fueron registrados, editados, traducidos y recibidos en otras comunidades, permitió incluirlos en su forma presente (es decir, reunidos en libros y compilaciones) en el contexto de comunicación. Permitted hacer de los productos del trabajo de antropólogos, insumos para la reflexión colectiva sobre los elementos con los cuales son producidas representaciones sobre la identidad cubeo, y sobre las implicaciones, muy diferentes en cada caso, de la situación de cada comunidad en el territorio, en las organizaciones políticas y en las redes de relaciones con parientes desplazados en otras regiones. Las máscaras coleccionadas no son lo que falta para una ceremonia mortuoria, son lo que la evoca, y esa evocación podría hacer posible reinterpretaciones y nuevas prácticas de luto.

Esa experiencia de lectura permitió también reflexionar sobre cómo los relatos míticos en cuanto marcadores de la identidad cobran valores diferentes cuando son registrados y publicados como objetos de conocimiento antropológico; cuando son narrados, compartidos y enseñados como elementos de conocimiento del territorio, reconocimiento y auto identificación; o cuando son usados como parte de representaciones formales, ante parientes distantes; o en espacios políticos en los cuales la diferencia es negociada y redefinida en función de quién puede enunciar esa diferencia y en qué discursos. En todos estos casos, la presencia de los relatos míticos en su forma oral, tiene una relevancia diferente para las personas de las comunidades mencionadas, y su enunciación en primera persona plural, 'nosotros', reitera una pertenencia colectiva y apoya un posicionamiento de reivindicación de la identidad.

Para terminar, quisiera retomar las reflexiones de Fabian en su ensayo sobre etnografía y lectura (2001) sobre hablar y escuchar como prácticas fundamentales en la producción de conocimiento etnográfico, a propósito de interrogantes sobre la oralidad y la escritura y sus diferentes temporalidades para la producción, fijación y reproducción de conocimientos. En su ensayo el autor expresa que un texto escrito tiene una temporalidad y una presencia diferente de la oralidad, lo que permitiría decir que para llevar para la oralidad a un texto escrito no es suficiente el acto de leer en voz alta, es necesario pasar por una traducción que permita dar otra temporalidad y otra presencia a la palabra. Pero la oralidad y la escritura no son planteadas por el autor como opuestas, por el contrario,

él propone dar importancia a su conexión, haciendo énfasis en que la oralidad no sale totalmente de los textos, en que producir un texto es inseparable del acto de leer, y que la alfabetización, más que una técnica, es una ideología que también da prioridad a lo visual e intenta salvar la palabra hablada a través del registro escrito, haciendo de ella algo visible (Fabian 2001: 60). Para él, por el contrario, la recuperación de la palabra hablada no pasa por la mirada, pasa por la traducción, el entendimiento intersubjetivo y el reconocimiento de la presencia de los textos escritos en la oralidad, y de la oralidad en los textos escritos (Fabian 2001: 58, 68).

Las máscaras exhibidas también hacen parte del registro visual, no del registro de la práctica ni de la narración oral. Su reincorporación a un contexto indígena en el Vaupés, no para volver, sino para ser reinterpretadas, requiere situarlas en sus múltiples dimensiones, en la duración temporal, en la práctica y en las posibles reconstrucciones de sentidos. Sugiero entonces buscar relecturas de esas máscaras, no solamente a partir de lo que se sabe sobre sus usos pasados, sino buscando lo que se podría decir sobre ellas y especialmente lo que se podría construir y hacer con ellas, sea para llorar a los muertos, sea para construir sentidos entre los vivos. Un camino interesante, para comenzar, podría ser la historia de esas máscaras desde que fueron coleccionadas, cómo viajaron hasta Berlín, cuál ha sido su lugar en las colecciones y exhibiciones del museo, que se ha dicho sobre ellas, quiénes las han investigado y qué han publicado sobre ellas, en suma, qué significados cargan esas máscaras en cuanto objetos de museos. Esa historia, junto con las historias registradas en la región y recordadas sobre los usos de esas máscaras en rituales, podrían servir de marco para pensar en el luto y para cuestionar lo que se ha representado con esas máscaras y construir representaciones relevantes y útiles para quienes representan y para quienes son representados a través de ellas. En suma, quise reflexionar sobre el impacto del trabajo etnográfico y sobre cómo se puede contribuir, usando el trabajo y las herramientas etnográficas, a reconstruir contextos, a dar nuevos sentidos a situaciones presentes, a hacer de las voces actuales espacios de reivindicación y orgullo, de diálogo y reconstrucción de la vida. Así, los movimientos de objetos, podrían pasar, como las traducciones, no por un intento de reproducir un contexto (lo que, necesariamente, incluso si fuera 'idéntico' al original, no significaría lo mismo) sino por servir como medios que permitan comunicarse a diferentes sujetos de diferentes contextos, y que permitan, recuperar y reconstruir significados y contextos asociados a los objetos.

Referencias bibliográficas

Fuentes online

Archivo SINERGIAS. <<http://www.sinergiasong.org/>> (20.11.2017).

Fundación Etnollano, <<http://www.etnollano.org>> (20.11.2017).

Fuentes impresas

Bustamante, Jesús

- 2009 El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado. En: Soto, Miguel & Mónica Hídalgo (coord.): *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*. México; D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 19-73.

Clifford, James

- 1991 Sobre la autoridad etnográfica. En: Reynoso, Carlos (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México, D.F.: Gedisa, 141-170.

Correa, François

- 1997 *Los kuwaiwa. Creadores del universo, la sociedad y la cultura cubeo*. Bogotá: Editora de la Universidad Nacional de Colombia.

Correa, François (coord.)

- 1992 *Relatos míticos cubeo*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE)

- 2005 Sistema de consulta de grupos étnicos. Aplicativo de consulta de población indígena. <<http://sige.dane.gov.co:81/gruposEtnicos/index.phtml>> (13.08.2017).

Fabian, Johannes

- 1983 *The time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- 1991a Culture, time, and the object of anthropology. En: Fabian, Johannes: *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971-1991*. Chur: Harwood Academic Publishers, 191-206.
- 1991b History, language and anthropology. En: Fabian, Johannes: *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971-1991*. Chur: Harwood Academic Publishers, 3-29.
- 2001 Keep listening: Ethnography and reading. En: Fabian, Johannes: *Anthropology with an attitude. Critical essays*. Stanford: Stanford University Press, 53-69.
- 2006 A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. Entrevista. *Mana* 12(2): 503-520. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000200010> (23.08.2017).

Favret-Saada, Jeanne

- 1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- 2005 Ser afetado. Tradução: Paula Siqueira. *Cadernos de campo. Revista dos alunos de Pós-graduação em antropologia social da USP* 13(13): 155-161. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>>.

Goldman, Irving

- 1968 *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano/Ediciones Especiales.

Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA)

- 2003 *Resolución 037 de 2003, por la cual se unifican bajo el nombre de Resguardo Indígena Selva de Matavén 16 resguardos indígenas [...]*. Bogotá.

Koch-Grünberg, Theodor

- 1995 [1909/1910] *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileños, 1903-1905*. (Traducción: Adolf Watzke, Rosario Camacho Koppel, María Mercedes Ortiz Rodríguez & Luis Carlos Francisco Castillo Serrano). Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. Tomo I, II.

Lobo-Guerrero, Miguel

- 2000 Conservación y desarrollo en la selva de Matavén. En: Lobo-Guerrero *et al.* (eds.): *Matavén corazón de la salud*. Bogotá: Fundación Etnollano, 27-49.

Marcus, George E & Dick E. Cushman

- 1991 Las etnografías como textos. En: Reynoso, Carlos (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México, D.F.: Gedisa, 171-213.

República de Colombia

- 1991 Constitución política de Colombia. <<http://cdn.constitucioncolombia.com/Constitucion-Politica-Colombia.pdf>> (23.08.2017).

Rodríguez, John Jairo

- 2012 *El rito del lloro*. Bogotá: Centro Agropecuario y de Servicios Ambientales Jirijirimo (SENA). <<http://hdl.handle.net/11404/2670>> (20.11.2017).

Rosaldo, Renato

- 1989 Introduction: Grief and a headhunter's rage. En: Rosaldo, Renato: *Culture & truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press, 1-21.

Salazar, Carlos Ariel, Franz Gutiérrez & Martín Franco

- 2006 *Vaupés: entre la colonización y las fronteras*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI.

Soto, Álvaro

- 1972 *Mitos de los cubeo*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

Spivak, Gayatri Chakravorty

- 2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>> (23.08.2017).

Tchen, John Kuo Wei

- 2013 Who is curating what, why? Towards a more critical commoning praxis. *Museum and Curatorial Studies Review* 1(1): 5-25. <<https://de.scribd.com/document/194388279/02-Tchen-MACSR-1-1>>.